

إشكالية الجنة في رواية "المجوس"

بقلم : عبد الصمد زايد

يعدّ إبراهيم الكوني⁽¹⁾ من أبرز كتّاب الرواية العربية الحديثة فضلا عن كونه علم الرواية الليبية اليوم. ولعلّه ليس مدينا بهذه المنزلة لغزارة إنتاجه وجودته بقدر ما هو مدين لارتياده لعالم «التوارق». فبفضله اكتشفنا ما يزرع به العالم الصّحراويّ من مواطن القوّة والحكمة والثراء وانتبهنا إلى تبصّره في مواجهة المقابلات البشرية الخالدة الشائكة واهتدائه فيها إلى حلول طريفة مغرية. وقد وُقّق الكوني في استغلال هذا الواقع البكر. فاشتقّ منه عوالمه الفنيّة جميل الاشتقاق. فاستحضر فيها التراث والتاريخ والأساطير والمعتقدات والتصورات وتفصيل البيئة والمعيش اليوميّ. فكان فيها مثل ما فيه من العمق والطّرافة والغرابة. وكان لها من الفتنة والرّوعة مثل ما له. فتعزّزت قدرتها على الشدّ والإثارة والإمتاع.

وقد اخترنا زوايته «المجوس» موضوعا لهذه الدراسة، لكونها من أظهر أعماله لعالم «التوارق» وأحسنها تمثيلا لفنّه السردّي وأمضاها في طرقها للقضيّة التي ارتأت علاجها. وحسبها جراءة أنّها اتّخذت من الجنة محتوى لها. والجنة من أدقّ القضايا وأعسرها طرحا وأدعاها للجدل وألصقها بالوجدان البشريّ. وهي إلى ذلك قضيّة دينيّة شائكة. ولكن «المجوس» أحسنت مقاومة حدّتها الفلسفيّة وتحويل ما تنطوي عليه من

(1) من أهمّ رواياته: «رباعية الخسوف» (1989) وتعتبر العمل المؤسّس لتجربته الروائية. و«التبر» (1990) و«نزيف الحجر» (1990) و«السّحرة» (ج 1 : 1994. ج 2 : 1995) وأمّا أعماله القصصيّة فأبرزها مجموعة «القفس» (1990) و«وطن الرّؤى السماوية» (1991) ..

مظاهر العسر والغموض إلى مادة سردية ليّنة، طيّعة. وأفلحت، في بسطها لها، في تجاوز المؤلف من المواقف والحجج فعرضت لها على أساس نقديّ منطقيّ. ودفعت بها إلى أقصى مداها لتقف على ما يتّصل بها من دقيق المباحث والمشاغل وتخلص منها إلى موقف جديد، جريء لكلّ ذلك حدّدنا إشكاليّة الجنّة موضوعاً لهذا المقال.

وقد رأينا في سعيّنا إلى تبيّن المنافذ المجدية إليها أن نستوحي الأثر ونستجلي كيفية طرقه لهذه القضية، عسانا نهتدي إلى المنطق الذي يوجّهها للنشء على أساسه الخطّة المناسبة لمواجهة هذه الاشكاليّة. لذلك وحتى يتسنى للقارئ متابعتنا في هذا المسار وجب تقديم «المجوس». ونظراً لصدورها في جزئين⁽²⁾ وامتدادها على سبعمئة صفحة ونيف ملنا إلى الاكتفاء بتلخيص موجز جداً لها. مؤداه أنّها قصّة قبيلة أجبرها الجفاف على المراقبة في بعض السّهول قرب بئر عند أقدام جبل «ايدنان» الذي اختاره الجنّ مقرّاً لهم ولكنوزهم من الذهب. وعاهدوا القبيلة على عدم إيذائها مقابل أن تزهد حيّ الذهب ولا تتعامل به. في حمى هذه القبيلة نزلت الأميرة «تينيري» التي أرادها زواج الأدغال الوثنيون الذين أخضعوا والدها سيّد تنبكتو لنفوذهم أن تقدّم قرباناً لآلهتهم حتّى توقف الجفاف. فهربها عمّها «أناي» مع جزء من قبيلتها إلى هذه الرّبوع. وهرب كذلك ثروات طائلة. بهذا المال أقبل يبني مدينة «واو» (واو تعني الجنّة في لغة التوارق). ويوطّد مجدها بالتجارة وصناعة الذهب ويوسّعها شيئا فشيئا على حساب فضاء القبيلة المجيرة. وتمتينا للعلاقة بين المجموعتين خطّبت الأميرة لـ «أوخا» أحد فرسان القبيلة. ولكنّها عشقت «أوداد» الذي اختار حياة التوحّش والتفرّغ للتأمّل والغناء. وبعد سلسلة من الأحداث اختفى «أوداد» وانتحر «أوخا» فضلت الانتحار هي الأخرى. ويوم اكتملت «واو» التي بناها السلطان «أناي» بوحيّ ما رواه بعض الصّالحين ممن سعدوا برؤية الجنّة من خلال مغامرات روحية معقّدة وشاء لها أن تكون بديلاً عن الجنّة الغيبية هبّت قوى الأعداء من البشر والجنّ. فدمّرت المدينة وقتلت أهلها. وفي كلّ ذلك كان للزعيم «أده» سيّد القبيلة المجيرة وصديقه

(2) دار التنوير للطباعة والنشر. ط 2. بيروت 1992.

«الدرويش» دور أساسيّ دفعهما إلى معارضة بناء «واو» والاحتجاج على اعتماد السلطان خيفةً على الذهب الذي غذى الصّراعات والدّسائس وأثار قوى الشرّ والدّمار.

تبسط «المجوس» إذن جنة مضاعفة : جنة سماوية غيبية معطاة وجنة أرضية مادية محدثة تقبس نفسها من الأولى وتعمل على مضاهاتها والاستغناء عنها. ومن البين أنّ الرواية جعلت من هذه المقابلة قضيتها المركزية التي تقتضي منا درس مركّبتها. لذلك اهتمنا في المقام الأوّل بالجنة السماوية لكونها هي الأصل والنموذج. وعرضنا لما يرتبط بها من جليل القضايا كالمعرفة وطبيعة الجزاء الأخرويّ وقيمتها وعلاقتها بالتاريخ ووظائفها ونوع القسوى والملكات المتدخلّة في تمثّلها وظاهرة التناقض الكامنة فيها. وأمّا الجنة الأرضية فقد نزلناها في المحور الثاني. ونظرنا في وسائل إنشائها وما يرتقب لها من الأدوار والمهمّات وما كان لها من صدى عبر التاريخ. وكشفنا ما تضرره مقابلتها للفردوس السّماوي من المقاصد. وأمّا المرحلة الثالثة فقد اهتمت بإبانة ما تجري إليه «المجوس» من الغايات من وراء عرضها لهذه الجنة المضاعفة وما تقترحه من الحلول والرؤى لاستصلاح العصر والحدّ من ضيق المنزلة البشرية بالإرشاد إلى ما تنطوي عليه مركّباتها من وجوه الغنم والنفع.

والجنة السماوية جنتان : الجنة المفقودة والجنة الموعودة. وقد استقرّت الأولى في مستهلّ الخليقة نقطة بدء وانطلاق ونزول من الكمال إلى النقص. وهي معطاة. ولكنّ الانسان فرط فيها فخرها. وأمّا الثانية فتقفّل الوجود البشري وتنقله من النقص إلى الكمال من جديد. ولن يفوز بها الكائن البشريّ إلا إذا استحقّها. وهما - على ما بينهما من تشابه وتقارب - مختلفتان على مستويات عدّة توجب درسهما منفصلتين.

بسّطت «المجوس» في مجملها سؤالاً فلسفيّاً جوهريّاً : سؤال أن تكون الجنة أولاً تكون ؟ ويندسّ في هذا الاستفهام سؤال آخر يرتبط به ويكمّله : سؤال أن يكون الإنسان أو لا يكون ؟ ثمّ مضت تقرأ مختلف مظاهر الوجود البشري وتستجمع عناصر الإجابة عن هذا الاستفهام

المضاعف. فابتدأت بالحرية واعتبرتها ربيبة الإنسان ومستقرّ بشريته وعنوان تفاعله مع ذاته ومع الوجود الخارجي ومصدر وعيه لنفسه. ورات بالتالي أن لا سبيل إلى أن يكون الإنسان إلاّ ومعه الحرية. فهي شرط وجوده. لذا وجب أن يخرج آدم من الجنة بمحض إرادته. وقد خرج فعلا فقد «صعب عليه أن يعيش معصوب العينين، غافلا عمّا يدور خارج الأسوار. واستعمل الوسواس الرّجيم هذا الضّعف. فهمس له عن طريق امرأته بأنّ الجنة معتقل وواو سجن كبير لن يفوز بالسعادة إلاّ إذا خرج وتحرّر منه. لقد خرج جدنا الأوّل من واو الفردوس سعيا وراء الحرية»⁽³⁾ ذلك هو أوّل اختيار، وقد وجب أن يكون كذلك لأنّه ضرورة. وبفضله يصبح الخروج نعمة وملحمة. وبهذا الاختيار الفرضيّ الجريء تتحوّل الجنة من قضية عقائديّة وجدائيّة تتّ فيها الأديان وقدّمت في شأنها حقائق نهائية إلى قضية فلسفيّة تقتضي منا البحث فيها من جديد.

إنّ بسط الإشكاليّة على هذا النحو يدعونا إلى إثبات الترابط بين الكون والحرية. ويبدو أنّ أهمّ التيارات الفلسفيّة تقرّه. وتُعتبر المثالية هي الرسمية لأوّل مرّات : فقد كان لهيغل Hegel «فضل الانتباه إلى أن الإنسان ينتج نفسه بنفسه»⁽⁴⁾ في حركة نفي متوالية للتحديات والموانع إلى حدّ أن استقرّ عنده «أنّ نفي النفي هو المنشئ للمعنى الإيجابي للحياة»⁽⁵⁾. وقد ذهبت الماركسية هذا المذهب تقرّيبا. فاعتبر ماركس Marx «أنّ الإنسان ينتج نفسه بنفسه من خلال إعادة صنعه للطبيعة»⁽⁶⁾. أمّا الوجوديّة فيرى علّماها سارتر Sartre وهيديجر Heidegger «أن لا وجود أصيلا إلاّ لمن يختار ما سيكونه اختيارا حرّا. لمن يصنع نفسه بنفسه (...) ذلك أنّ الصّيرورة ما هي إلاّ أن أتجاوز ما أناكأنه في الآن

(3) الجوس ج II . ص 82 .

(4) Jean - Yves Calvez: La pensée de Karl Marx. ed. Seuil. Paris 1956 p. 342.

(5) ورد في المرجع السّابق ص 340.

(6) ورد في المرجع السّابق ص 404.

الرأى إلى ما ساكونه بعد الآن بما تتيحه لي اختياراتي السابقة» (7) وتبعاً لذلك «وجب على الأنا أن تختار نفسها باستمرار» حسب سارتر (8). وهكذا يتضح أن لا مجال للحرية إلا بإمكان الاختيار وإمكان التجاوز.

ولكن الاختيار ليس ممكناً إلا بوجود الأحسن والأفضل. ولا أحسن ولا أفضل إلا بالمقايضة بما دونهما قدراً. ولا يوجد ما دونهما قدراً إلا بوجود الناقص والنسبي أي بوجود الشر والحدود. ومن يقيم في الجنة كآدم ليس له غير الكمال. ومتى حلّ الكمال استحال وجود المقاييس والمعايير اللازمة حتى يكون الاختيار وتقاس وجاهته. وكذلك شأن التجاوز فهو في صلبه طلب للأفضل ومجاراة لحركة الصيرورة. ولا صيرورة مع الكمال والمطلق. ولا حياة إن توقفت الصيرورة. بل إن آدم لا يستطيع حتى الإحساس بوجوده إن راعينا في شأنه ما تراه الوجودية من أن «الكيان لا يقوى على أن يعي نفسه ويتمثل وجوده إلا بوجود العدم، نقيضه» (9). والجنة لا محلّ فيها للعدم أو النقيض. على آدم، إذن، إن ارتضى الفردوس منزلاً له أن يتنازل عن الحرية ويقبل هذا الوجود النهائي، الخالد، ولكنّ التنازل عن الحرية يعني التنازل عن بشريته لأنّ «جوهر الكائن البشريّ [حسب سارتر] كامن في حرّيته» (10). ف «هي التي تعرّفه في كليته. وتضمن كرامته. وكلّ المشاريع مفتوحة أمامها إلا مشروع الفردوس لكونه نفيًا لها» (11). لذلك فضّل آدم التمرد. «إنه تمرد على الإرادة السامية التي شاءت أن تحبسه في صدفة سماوية بلا هموم. ولكنه أراد أن يكسر الصدفة وينفذ إلى الخارج، إلى العراء الأرضي ليعرف ويرى ويجرب ويأخذ الأمر على عاتقه» (12). لقد ضاق بهذه «الجنة -

(7) Paul Foulquié : L'existentialisme. P. U. F. 1948 - p. 48.

(8) ورد في المرجع السابق ص 62.

(9) Jean Cazeneuve : Bonheur et civilisation. Gallimard. Paris 1966. - p. 46.

(10) Paul Foulquié: op. cit. - p 61.

(11) Jean Cazeneuve: op. cit. - p. 47.

(12) المجوس. ج II. ص 82.

الصدفة، التي ما من حاجة له فيها إلا وهي مشبعة بل كيف للحاجة أن تظهر وهو في رحاب المطلق. ومن الطبيعي في مثل هذه الحال أن يشعر بأن لا مبرر لوجوده ولا محرك. ولا فضل له في حياته. وقد سبق لنييتشه Nietzsche في «هكذا تحدث زرادشت» أن اشتكى من وضع شبيه لهذا، وضع «الإنسان الأخير» Le dernier homme حينما يبلغ التاريخ منتهى تطوره ويعمّ الرّخاء العالم كلّ وتقع تلبية كلّ الحاجات. «سيكون الكائن البشريّ عندئذ مركّبا من الشهوة والعقل، منغمسا في سعادته، راضيا بها، عاجزا عن الشعور بما هو حقيق به من خجل الوهن عن السموّ على شهواته»⁽¹³⁾ و«يُخشى أن تتمكّن غلبة الحيوان عليه من قتل الإنسان فيه»⁽¹⁴⁾. وكما رفض نييتشه هذا المآل رفض آدم الجنّة. وقرّر كسر الكفالة الفردوسية ليقطع حق تقرير المصير وامتلاك الذات وينعم بمتعة استكشاف الأرض ولذة التجربة التي يلمس من خلالها ما رصده فيها من ذاته ويمتطيها دربا إلى الحرية.

ذلك هو الموقف البارز من الجنّة المفقودة في صلتها بالحرية. وقد تبنّا «أده»، «الزعيم» سيّد القبيلة المجيرة المشهور بحكمته. وحسب الحرية رفعة عنده أنها أصبحت معادلا للأرض. فلن تكون الحرية إلا والأرض معها. ولن تكون الأرض إلا والحرية معها. وهو مدرك لكونها مهمة عصيّة، شاقة. بل هي جحيم. ولكنه جحيم تهون في سبيله التضحية والمكابدة. وفي ذلك يقول : «من أراد أن يعيش حراً عليه أن يقبل بالحياة في الجحيم في الصحراء | الصحراء عنده هي الأرض |. الصحراء جحيم جميل لأنه جحيم الحرية. فهنا فقط عليك أن تدفع ثمن الحرية القاسي. عليك أن تتحمّل المسؤولية كلّها. وتتولّى الأمر بنفسك»⁽¹⁵⁾. وإن استوت الحرية جحيما فلأنها سلوك كامل يقتضيك العديد من العمليات الشاقة، المعقّدة التي تتكرّر مع كلّ وضعية جديدة تحلّ. وأولها دراسة هذه الوضعية من كلّ جوانبها والنفاذ إلى ما تحمله من الطاقات الصّانعة

In Francis Fukuyama : La fin de l'histoire et le dernier homme. Flammarion 1992- p. 340. (13)

Ibid. p. 352. (14)

(15) الجوس. ج II. ص 83.

لنموّها وتطوّرها وإدراكُ طبيعة القوى والمصالح المحركة لها. وعليك بعدئذ تحديد الموقف الملائم لهذه الوضعية ولمرتكبات ذاتك وما سطرته لنفسها من نهج في الحياة. ومن واجبك أخيرا قبول تبعات موقفك مهما كلفتك. ومن الواضح أنّ مجمل هذه النشاطات تدعو الأنا إلى استنفار طاقاته كلّها واستحضار نفسه بكثافة خاصّة وهو يدرك أنّ ما اختاره من كيان رهن هذه العمليات فهي السبيل إلي أن يكون كما يشاء أو لا يكون. وقد اشتهر البطل في الأدب الوجودي بتعاطيه بعمق لهذه العمليات القاسية ⁽¹⁶⁾ ورصده لكيانه كلّه فيها. فكان منصرفا عن الآخر - الجحيم، متيقظ الحضور في ذاته، ملتفّا بعزلته وفرديته وخصوصيته إلى حدّ الألم. لذلك لازمه الشعور بالقلق Angoisse إلى حدّ أن أصبح سمة تميّزه، وهكذا نفهم قول «أده» الزعيم: «الصّراط الصّعب الذي يهرب منه كلّ الناس، صراط العزلة والحرية» ⁽¹⁷⁾ وهو يذكر بقول ساتر إنّ الحرية «قضاء منزل. بل هي لعنة تقريبا» ⁽¹⁸⁾.

ولا تقل المعرفة عن الحرية أهمية. لذلك كانت داعيا آخر إلى تمرّد آدم. وقد تربّعت في «المجوس» مشغلا جوهريا عرض له الأثر من زوايا نظر مختلفة متعدّدة. وفي شأنها يقول الزعيم إنّ جدنا الأوّل تمرّد لـ«ينفذ إلى الخارج، إلى العراء الأرضي ليعرف ويرى ويجرب» ⁽¹⁹⁾. ويضيف بوبو، خادمه: «الجدّ أراد أن يعرف فوجد نفسه في الصّحراء» ⁽²⁰⁾. والمعرفة المعنوية، حسب الشاهد الأوّل، هي معرفة المحسوس المعتمدة على الحواسّ والتجربة، وأمّا الشاهد الثاني فقد قدّمها على وجه الإطلاق. وفي الحالين نلمس الإشارة إلى ضرورتها. وهي حقّا كذلك بدليل أنّ لا فعل في الواقع بدونها. فهي مبتدؤه وموجّهه وضامن جدواه. ولهذا ذهب

(16) راجع أبطال ساتر وخاصة في: Les mouches - Huis clos

(17) المجوس. ج II. ص 83.

(18) Jean Cazeneuve: op. cit. - p. 47.

(19) المجوس. ج II. ص 82.

(20) المجوس. ج II. ص 84.

ماركس وهيجل إلى الإقرار بأنّ «المعرفة والواقع هما الطرفان المثلان للحركة البشرية».⁽²¹⁾ ثمّ إنّ المعرفة هي الخاصّة التي يمتاز بها الإنسان على الحيوان. فهي منطوق بشريته. بل هي الأداة الميسّرة لإلمامه بذاته. وهي ليست غاية بل وسيلة للسيطرة على معطيات الحياة وإنشاء الوعي وتمكين الحرّية من وسائل التحليل والاختيار والتّنفيد. وهي أبدا بناء مستمرّ وليست حصيلة نهائية وإلاّ لجاز لآدم طلبها في الجنّة دون حاجة إلى الخروج.

ليس للجنّة الأولى إذن من داع إلى الوجود، والحجج المتّفقة على وجوب إبطالها وجهة صلبة. والأحسن أن لانعتبرها نهائية ما لم نعالج الجنّة الثانية لكون المفهومين، وإن اختلفا، مترابطين مشتركين في بعض الوظائف والخصائص. ويبدو أنّ الجنّة الموعودة تفتقر هي الأخرى إلى عوامل التماسك والمناعة. من ذلك أنّ جزءا هامّا من المطاعن التي تواجهها الجنّة المفقودة ممّا عرضنا له تصحّح عليها لاشتراكها وإياها في الانتماء إلى الكمال والمطلق. والموقف الغالب منها أميل إلى الرّفص منه إلى القبول فكانت عند الزعيم موضع شكّ. فقد كان يشعر بـ «انطباع مستمدّ من يقين غامض ومدهش يقول له الآن بلغة العقل والنّضج إنّ واو (...) هي بين يديه، هي هذه الدّنيا الصّحراوية»⁽²²⁾. وإن دفعه عقله إلى هذا الموقف فلأنّ «الجنّة في عرف الإدراك البشريّ مفهوم ليست له آية دلالة. ولا يمكن أن يطوله أو يستوعبه الخيال أو الشّعور»⁽²³⁾. هذا علاوة على أنّها مفهوم يحصر الوجود في بعدزمنيّ واحد هو الخلود. والصّواب في منطق العقل، حسب كانط Kant، أنّ الزّمن النسبيّ المحدود ليس معقولا في حدّ ذاته. وكذلك الزمن المطلق ولا بدّ منهما مجتمعين. لأنّ كلّ واحد منهما يصبح معقولا بفضل الآخر⁽²⁴⁾.

Jean - Yves Calvez : op. cit. - p. 341. (21)

(22) المجوس. ج 11. ص 11.

Jean Cazeneuve: op. cit. - p. 18. (23)

Ibid - voir details. p12. (24)

وبهدي من نفس هذا الفكر العقليّ الصّارم وجب على الجنّة، حسب - بوبوخادم الزّعيم - أن تكون - إن افترضنا وجودها - على غير الصّورة المألوفة. وفي ذلك يقول : «وكيف تكون أرض ذي الجلال ؟ ليست بستانا فقط. وليس الصّمت لغتها الوحيدة. كما أنّ الذّهب ليس كنزها الوحيد. هذه واو الغوغاء»⁽²⁵⁾. وانحصر صورة الجنّة في أغلب الديانات في الخضرة والخمرة والنساء يشينها ويحطّ من قدرها. ويجعلها امتدادا للأرض ليس لها فيه إلّا فضل تدارك ما يعترى نموذج السّعادة الدنيويّة من وجوه النقص والخلل. ومن العسير استساغة حياة في كنف الرّحمان تنصّب على إشباع الحيوان في الإنسان دون اكتراث ببقية حاجاته. ولا شكّ في أنّ ما دفع المعريّ بالأمس إلى السّخرية من هذه الجنّة في «رسالة الغفران» هو الذي يدفع بوبو الآن إلى أن يحتجّ على هذا الفردوس الماديّ ويطلب له صورة أخرى «يعجز البيان عن وصفها»⁽²⁶⁾. على حدّ عبارته. وإلّا انحطّ إلى مستوى «الغوغاء».

وينتهج الزّعيم نفس النهج تقرّيبا. فيسدّ المنافذ التقليديّة إلى الجنّة لأنّها تنال من رفعتها وسموّها، فلا يكفي فيها الإيمان ولا العبادة ولا الإحسان. إنّها تحتاج إلى ما أهمّ وأنبل. إنّها تتطلّب أن ينتصر الإنسان على نفسه بفكّ أسر الشهوة والغريزة له والتّفاني في طلب الفضيلة ونذر الحياة للخير والحرية. تلك هي ترجمته لإنسانيته التي ستؤهلّه للجنّة. لذلك يقول متحدّثا عن الفوز بالفردوس مفضّلا الجنّة الموعودة على الجنّة الأرضيّة المتمثّلة في مدينة واو التي يدعوه السّلطان إلى دخولها : «هذا المصير مكتوب على فئة قليلة، الفئة التي رفضت أن تأخذ الصّدقة العطية من يد السّلطان»⁽²⁷⁾. لأنّ اللّقمة قيد يملكك به السّلطان ويستفرغ فيه ويدجّن به طاقاتك وتطلّعاتك وكفاءاتك بتوجيهها إلى الماديّ من حاجاتك، موهما إياك بأنّ في سدّها منتهى السّعادة. وأنّه هو المتفضّل عليك بهذه

(25) المجوس. ج II. ص 80.

(26) المجوس. ج II. ص 80.

(27) المجوس. ج I. ص 352.

التّعمة. وحتى إن صدر حرّيتك فلكي يضمن لك الأمن والاستقرار. وما يبيعه العصر | اليوم | نعرفه جميعا. إنه يبيع الخوف والأمن والآلة والسهولة والغريزة»⁽²⁸⁾. ويعسر على من وقع لهذه الإغراءات أن تتحرّر نفسه أو تتحقّق إنسانيّته. إنّ «من اختار اللّعمة اختار القيد»⁽²⁹⁾ وخسر الجنّة: «لأنّ اللّعمة عدوّ الصحراء»⁽³⁰⁾، عدوّ الفردوس. ولن يغنم من وقف الحياة على الكسب والأمن إلّا سكيّنة مشوّهة «لأنّ سكيّنة | كهذه | عمادها اللّعمة المسمومة هي سكيّنة العبيد»⁽³¹⁾. وأمّا من طلب الفردوس الحقيقيّ فله «سكيّنة أخرى عمادها الخلاء والهواء وقطرات المطر والتّجوال في الصحراء وهي السكيّنة الموعودة في واو السماويّة»⁽³²⁾. ومن البيّن أنّه لا بدّ لنيلها من رياضة النفس على فنّ البساطة والقناعة وحذق التأمّل والسموّ. لهذا لن يستأهل الفردوس إلّا «فئة قليلة» كما قال الزّعيم.

ذلك هو الجزء الأوّل بما قدّمته «المجوس» في خصوص الفردوس سواء كان الأوّل أو الثاني. ومؤداه أنّ القول بالجنّة يبدو ممتنعا على وسائل الإدراك، متجاوزا لحدود المنطق، متعارضا مع إنسانية الكائن البشريّ، معظّلا لإمكانية تمثّل النفس ووعيها لذاتها. ولكنّا رغم ذلك نجد في طلبها ونلحّ. وما ننفكّ نحلم بها ونهجس وكأنّها حاجة ضرورية لا غنى عنها. فمن ممّا لم يبحث عن واو»⁽³³⁾. ولعلّها ما استوت قوّة هائلة تستقطبنا وتشيرنا إلّا لأنّها أكبر وأوسع وأهمّ ممّا نظنّ. إنّها مستودع لمطالب أخرى ففيها تلتقي الأسئلة الملحاحة للّجوجة التي ما انفكت تراودنا وتخيّرنا وتضعنا وجها لوجه مع ما يكتنف الوجود من الطّلاسم والأسرار. فهي

(28) La revue française : Coévolution. N 7. 1982. article de J. F. Poussard : Le temps de l'initiative: p. 96

(29) المجوس. ج 1. ص 352.

(30) المجوس. ج 1. ص 352.

(31) المجوس. ج 1. ص 353.

(32) المجوس. ج 1. ص 353.

(33) المجوس. ج 1. ص 86.

جزء من الصراع مع المجهول من أجل المعرفة، من أجل اليقين والحقيقة. وهي جزء من الصراع مع ظاهرة الموت. وهي مستقرّ قضيتنا مع الله من حيث هو رمز للمغيّب. وهي مظهر من مظاهر الانشغال بما يثيره فينا التاريخ من الأسئلة المتعلقة بالأصل والجذور والبداية.

إنّ هذه الأسئلة العصية هي التي تحاصر الزعيم، بطل «المجوس» وتقتل فيه السلام والسكينة. فلا يبقى له إلا هذا الفراغ الدائم الموحش المتعطّش إلى امتلاء مستحيل. وهو فراغ ذهنيّ معرفي لا يتيسّر له التداوي منه بتعاطي الجنس أو الانصراف إلى مشاغل الحياة. فيشكو قائلا : «بين الضلوع يرقد فراغ سريّ لن تملأه امرأة»⁽³⁴⁾. ولولا مضاء عقله وتعويله عليه دون سائر الملكات لأمكنه أن يسدّه كما فعل الأجداد، يوم استبدّ بهم «الحين الغامض إلى المجهول، إلى الأصل (...) فاستيقظوا ذات صباح ووجدوا أنفسهم يرسمون الآلهة والآلهات. اكتشفوا الكنز الذي بحثوا عنه طويلا. فأحسّوا بالسكينة»⁽³⁵⁾. وهكذا اكتشفوا السماء والدروب المؤدية إليها. والسماء حاجة جوهرية. لأنها «ضرب من الفضاء لا يطوله الإنسان»⁽³⁶⁾. «وفيها وحدها تنزل الآلهة»⁽³⁷⁾. لذلك كانت المرادف لمطلق السموّ ومطلق القدرة. ولذلك أيضا «اقترن الصعود إلى السماء في اللاوعي بدحر الأنا العليا. ويفتح هذا الانتصار السبيل إلى منتهى الحياة الروحية»⁽³⁸⁾. لأنه هو الذي تتخفّف الأنا بفضل من المنوعات والحدود وتحرّر من المكبوتات ومصادر السلطة. بالجنة إذن تتسامى النزعات والرغائب وتتحوّل بمقتضى مبدأ التعويض إلى قوّة دفع نحو الغيب والمقدس، إلى قوّة خير ورفعة بعد أن كانت عامل قنوط وانقباض.

(34) المجوس. ج 1. ص 188.

(35) المجوس. ج 1. ص 175.

G. Durand : Les structures anthropologiques de l'imaginaire. Bordas. p. 150. (36)

(37) المرجع السابق ص 15.

Jean Cazeneuve: -op. cit - p. 41. (38)

وقد توهم الجنّة الإنسان بأنها ليست جديدة أو غريبة عليه وأنها من حميم ما عاشه. وإن تعلّق بها إلى حدّ الافتتان فلأنّه سبق له أن عرفها وسعد بنعمتها. ولم يبق له اليوم إلّا ذكرها الشّيقة القصيّة. ولكنها على عمق انغراسها فيه لا تتقيّد بزمن مضبوط ولا تتشكّل في صورة واضحة، دقيقة. ولا تعود به ذكرها إلى حيّز من الزّمن أو تجربة معيّنة بقدر ما توغل به في ماضٍ جوهريّ سحيق مضمّخ بسحر الأسطورة، متّشح بروعة الحلم وجلال الخيال متحرّر من عقال الموت والسّببية والمسؤولية، ضارب في الأزل، مطابق لعهد الطفولة. و«إن ارنحنا إلى هذا الزّمن فلأنّه يصلنا بطفولتنا وطفولة الانسانيّة معا. (...) فنحن نحتفظ في نوع من اللاّوعي الجماعي بروح الإنسان البدائيّ. روح الإنسان الأوّل»⁽³⁹⁾. وقد أشارت «المجوس» أكثر من مرّة إلى هذه الظّاهرة. من ذلك حديثها عن تاجر تاه في الصحراء فقاده العطش والشمس إلى غيبوبة انكشفت له فيها الجنّة. وعندما أفاق منها وهو في الفردوس «سمع خرير المياه وخامرّه خاطر بأنّه سمع هذا الخرير الممتع عندما كان نائما في المجهول. بل سمعه دائما منذ الميلاد، قبل أن يولد في يوم ما، لا يدري متى»⁽⁴⁰⁾. وفي هذا الصّد يعتقد فرويد Freud ويونغ Jung «أنّ الجنّة الضائعة التي يحملنا إليها اللاّوعي ليست الطفولة، بل زمن عالم ما قبل الولادة، أي عالم الجنين، وهذه النّزعة هي التي دفعت إلى صنع أسطورة الفردوس المفقود»⁽⁴¹⁾. وهكذا يظهر أن مفهوم الجنّة متأصل في الوجدان البشريّ. متجذّر في الرّاسب من إرث الإنسانية الثقافيّ الأسطوري، مندسّ في اللاّوعي الجماعيّ. ويبدو أنّ الإنسان في حاجة إليه. وإن راوده الإحساس بأنّ طعم الجنّة أو طعم السّعادة عامّة لا يزال في أعماقه فلأنّه يتخفّف عنده من عسر الحاضر ويدفن فيه بعضا من متناقضات وجوده بما لا يقوى على مواجهته.

Jean Cazeneuve : - op. cit - p. 41. (39)

(40) ج 1. ص 315.

Jean Cazeneuve : - op. cit - p. 66. (41)

والموت من أبرز هذه المتناقضات وأقساها. وهو الذي تشكو منه الشخصيات في «المجوس» أو في «واو الصغرى». لأن الحياة بسببه ضرب من العبث واللامعقول. بل كأنها لم تكن أبدا. إن هي إلا وهم من وجود في رأي البطل في «واو الصغرى». لقد اكتشف «أن ما كان يظنه حياة (...) انتهى قبل أن يبدأ» (42) و«أن السبيل الذي ابتلع الأجداد من قبل هو نفس الهاوية، نفس الظلمة، نفس النسيان الذي ينتظره» (43). وليس أشقى ولا أظن للكرامة لمن يعتبر نفسه خليفة الله على الأرض من حقارة القبر ومهانة التساوي مع أتفه الحيوانات والحشرات. وقد اقترحت «واو الصغرى» الحلّ فأعلنت محدثة عن الزعيم (44) : «يريدون منه أن ينطلق نحو الأفق بحثا عن واو الضائعة التي يعرف أنه لن يجدها. وعليه أن يأمل في وجودها إذا أراد أن يمضي في اللعبة» (45). عليه أن يستعين بنفحات الفردوس حتى تمتص ما تتسم به لعبة الحياة من العبث. وتفتح له من وراء الموت باب الخلود، باب برزخ الأبدية «البرزخ الذي يقود إلى السماوات (...) الذي يشرف على الفلاح والحرية» (46). ما عاد الموت إذن مصيبة بل سبيلا إلى الفكاك من ربة الجسد والنقص وضيق الزمن الموضوعي ودربا إلى الحرية الكاملة. حتى يؤس القبر أصبح بفضل التسامي بالمنية عنوان العودة إلى أحضان الأم. «أصبحت الأرض المهاد السحري الخير، ففيها يقرّ القرار وتسبح الراحة النهائية» (47). وما الموت أخيرا، حسب إلياد Eliade «إلا مجرد عودة إلى المنزل» (48) إلى الأصل. وهكذا نفهم لهفة موسى «الدرويش» إلى الموت لأن «غيوبة الموت تطهره من عتمة الشر وتقربه من الحرم. تعيده إلى أصله (...) فيجد نفسه على

(42) واو الصغرى. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. ط 1. 1971. ص 35.

(43) واو الصغرى ص 39.

(44) في واو الصغرى أيضا يسمى البطل بالزعيم.

(45) واو الصغرى ص 35.

(46) المجوس. ج II. ص 219.

(47) G. Durand: op. cit. p: 270.

M. Eliade: Traité d histoire des religions - Payot - Paris 1949 - p: 222.(48)

أبواب واو الأولى واو البداية واو المنتهى»⁽⁴⁹⁾، وهكذا نفهم أيضا ما شاع عند بودلير ولامرتین وقوته وعامة الشعراء الرومانطيين من احتفاء وافتتان بالموت وإجلال لكل العناصر التي ترمز إليه كالأطلال والخرائب والخریف والظلمة وغيرها.

ولكنّ ما اضطلع به مفهوم الجنّة من تدجين للموت لجعله أليفا مقبولا لا يحلّ إلا جزءا من القضية. وأمّا لماذا كانت الحياة ؟ ولماذا الموت ؟ وما وراءه ؟ فأسئلة لا تجيب عنها الجنّة بقدر ما تزيد من تعقيدها. وهي التي تطرحها «المجوس». فتتساءل عن الموتى «لماذا لا يعودون (...) ويختفون إلى الأبد (...) وهل العويل تعبير عن الحسرة على المسافر الفقيد أم عجز عن فهم اللغز وفشل في إدراك حقيقة المصير»⁽⁵⁰⁾. وتضيف «لماذا تنقطع عنا أخبارهم ؟ لماذا يخفون عنا حال الغيب ؟ لماذا يحرموننا أن نعرف المصير»⁽⁵¹⁾ وفي هذه الأسئلة الحادة الحرّى احتجاج واضح على الإله وحيرة بينة من الطّلاس التي تكتنف الوجود البشريّ. وتنال من وجاهته وتشكك في حكمة دواعيه. ومما يزيد الانسان ضيقا وقنوطا أنّه قايض الجنّة بالاكل من الشجرة الحرام. لقد زهد فيها في سبيل أن يعرف. لأنّ «في اللقمة سراّ أبهى من أيّ شيء. سمّ الحقيقة الذّ من أيّ طعام. الحقيقة هي الكنز المخفيّ في اللقمة. والنّار ثمن الحقيقة، ثمن الحرام»⁽⁵²⁾. ولكنّ المعرفة التي أرادها كاملة كانت ناقصة محدودة لا تتعدّى الماديّ العرضيّ ولا تطول الغيبيّ الجوهريّ. ولا تقدّم سوى حقيقة نسبيّة ناقصة تزيد من تأجيج لهفته المستعرة إلى حقيقة كاملة تشفي الغليل. إنّ طلب الحقيقة يقتضيه ثمنا باهظا. إنّ «النّار [هي] ثمن الحقيقة». وبدل أن تكون المعرفة مصدرا للسلام والسكينة انقلبت شقاء وجحيما. لقد صحت في الإنسان لعنة السماء : «منذ اليوم [يوم أطرده الاله] ستشقى بالمعرفة. ولن تعرف النسيان. السرّ في

(49) المجوس. ج I. ص 297.

(50) المجوس. ج II. ص 277.

(51) المجوس. ج II. ص 278.

(52) المجوس. ج II. ص 250.

المعرفة»⁽⁵³⁾. وليس أنكى للكائن البشريّ ولا أدعى إلى الاستفزاز من أن يمنع عليه حقّه في معرفة مصيره ويجابهه الإله بتمنّع عنيد. قاس. لذلك ما انقطع الإنسان عن صراع الغيب ومحاسبة السّماء. وحسبنا أن نتذكر برومئثوس Prométhée وهو يتمردّ على الآلهة لنفس الأسباب. ويتحدّاهم فيقتحم عليها منازلها خلصة ويسرق سرّ النّار وسرّ الحرف والصّناع. وقد عاقبه «زوش» Zeus ربّ الأرباب، شرّ العقاب لتجرّئه على سرقة المعرفة ومدّ الناس بها⁽⁵⁴⁾.

والمعرفة خير ورفعة. والتعلّق بها فضل ومكرمة. والربّ نفسه يحضّ عليها. ولن يشرف الإنسان خلافته لله على الأرض ما لم يتحرّر من حطّة الجهل. فكيف يُعدّ طلبها إثماً خاصّة وقد اجتمعت إليها الحرية. وهي لا تقلّ عنها أهميّة وسموّاً ولا معنى للإنسان بدونها. لذلك يحتجّ بوبو قائلاً: «أقسم أنّ الخروج لن يكون كفراً إذا كان في سبيل الحرية. الجدّ أراد أن يعرف فوجد نفسه في الصحراء»⁽⁵⁵⁾ وقد نزل رأيه منزلة اليقين. فجعله موضوعاً لقسمه. ما كان آدم إذن ليستأهل الطرد إلّا أن يكون الله ظالماً. والله يجلّ عن أن يكون كذلك. وأمام هذا الوضع اللّامعقول لم يجد بوبو من حلّ للقضية إلّا في اعتبارها تنهض على خطإ ما. فأعلن جازماً: «إنّ الخروج ليس لعنة إذا خرج آدم | بحثاً عن الحرية. فلا بدّ أن يكون هناك خطأ ما»⁽⁵⁶⁾. لا بدّ من أن يكون الما وراء مختلاً في أساسه. ومن مظاهر الخلل أنّ الجنة الأولى هي الخير المحض والكمال الخالص. ولا يمكن عقلاً أن يحدث فيها خطأ آدم. لأنّ الخطأ من الشرّ والنقص. ولا وجود لهما فيها. وقد وقفت الماركسية والوجوديّة نفس

(53) المجوس. ج II. ص 251.

(54) نذكر كذلك ملحمة جلجامش، البطل السّومري الذي تألّف إنساناً متوحّشاً وجعل منه صديقه الحميم. ولما فجع بموته طار إلى السماء باحثاً عن نبات يقهر الموت ويمنح الخلود. وحين كاد يحصل عليه صدّته عنه الآلهة فعاد خائباً إلى الأرض (راجع عمر فروج: تاريخ الفكر العربي. دار العلم للملايين. بيروت. ط 1. 1979 ص 38).

(55) المجوس. ج II. ص 84.

(56) المجوس. ج II. ص 82.

الموقف فاعتبرت أن «لا سبيل إلى تصوّر إمكانية الخطأ ما لم يتفق لعالم الكمال نقضه» (57). وهذه الحجة تصحّ على تمرّد إبليس أيضا. وتجعله مستحيلا منطقيا. وتحريم الشجرة نفسه يبدو مقصودا لإيجاد الخطيئة وتبرير العقاب. وإن وقع الخطأ رغم صلابة هذه الموانع فلأنه ضروريّ. ذلك أن «الإنسان الممتلئ الكامل الخالي من أي تناقض وأي تمزّق لا إمكانية معه لأنطلاق التاريخ» (58). لقد كان من الضروريّ أن يظهر عنصر الشرّ، أن يخطئ آدم ويتمرّد إبليس ليبدأ التاريخ وتوجد العلة التي تفسّر كون الوجود على ما هو عليه من الأحوال. بل إن هذا التناقض ليتنزّل منزلة المبدأ اللازم حتّى تكون الحياة وتتحدّد المنزلة البشرية. وهذا المبدأ موجود بالقوّة في الفردوس ذاته بدليل أن التوراة تحدّثت عن الشجرة الممنوعة فقالت إنّ الشجرة التي أكل منها آدم هي «شجرة معرفة الخير والشرّ». وإلى نفس هذا القانون نبّهت المجوس قائلة: «الحياة هي التي علّمتنا أن لا شيء يستقيم دون وجود الضدّ. الله أوجد الحياة بقانون التناقض» (59) وتضطلع الجنة الضائعة إلى جانب هذه الوظيفة التفسيرية الجوهرية بتبرير الجنة الموعودة. فهي لن تكون معطاة كالأولى إذ لا بدّ للمرء من النجاح في امتحان الدنيا حتّى يستحقّها.

ولكن «المجوس» لا تستقطبها جنة واحدة بل جنتان: الجنة الغيبية التي عرضنا لها. والجنة الأرضية التي تدعونا الآن إلى درسها وتقييمها. وهي تتربّع قبالة الفردوس السماويّ قطبا ثانيا يناهضه ويتحدّاه ويفكّ عن الإنسان كفالة السّماء ويكرّس استقلاله ويقضي بأن لا مجال للمصير البشريّ خارج العالم الموضوعي الماديّ. وتمثّل مدينة «واو» هذه الجنة الأرضية. وقد خصّها السلطان بأنيق العمارة وشامخ القصور والباني وغنيّ الأسواق ووفير السّلع والخيرات وفسيح الساحات والمرايض لتكون المعادل الأرضي للفردوس السماوي. وجعلها تنجم من رحم الصّحراء

Jean Cazeneuve: op. cit - p. 59. (57)

Ibid - p. 59. (58)

(59) المجوس. ج 1. ص 88.

لتكون عنوان التحدي وبرهان القدرة البشرية. فكانت أقرب ما يكون إلى المعجزة. لذلك قال مباحيا بها يوم دشنها : «تحقق أمل الصحراويين في بعث واو حقيقية في الصحراء (...) لا واو المستحيل التي قطعت ظهورنا (...) بالبحث والانتظار حتى أصبحنا نشك في وجودها»⁽⁶⁰⁾ وكيف لهذه المدينة أن لا تكون جنة وهي تنعم بكنوز الذهب الأسطورية الطائلة التي هربها السلطان من قصر الإمارة بتنبكتو لكي لا تقع في يد الأعداء. حتى الحرفيون دفعهم إلى أن يهاجروا معه ليواصلوا في واو معالجة هذا الذهب وصناعته. ولا شك في أنه يدرك «أن هذا المعدن السحري لا يدخل أرضا إلا تركها جنة»⁽⁶¹⁾. ولكنه يدرك أيضا أهمية التجارة. فاختار لمدينته موقعا يجعل منها نقطة التقاء للمسالك التجارية ومحطة لا غنى للقوافل والمسافرين عنها. وباجتماع التجارة والذهب في هذه المدينة تكاثرت الأموال وتضاعفت الثروات وتكدست الخيرات وتوطدت حركة التبادل وتعزز داعي الكسب والاقتناء. فلانت الحياة. وانشرح الناس. وأيقنوا بأن واو هي الجنة الأرضية.

ويستند هذا التصور للجنة إلى منطلقات فكرية مذهبية تؤمن بأن التجارة والذهب أو المال عامّة هما عماد الحياة. ويكفيهما أن يبلغا حدًا معينًا حتى يستحيل الواقع البشري بفضلهما فردوسا حقيقيًا. وتفسير ذلك أن «في التجارة سرّ الحياة. التجارة تبادل. والتبادل هو الحياة»⁽⁶²⁾. وأمّا «الذهب | ف | هو الذي يحرك التجارة. والتجارة هي التي تخلق العواصم والمدن»⁽⁶³⁾. ولكنّ التجارة وإن اضطلعت بدور أساسي في بناء المجتمعات تخضع في جوهرها لمبدأ الربح والعمل على الاستزادة منه. وليس ما تنهض عليه من تبادل هو الغاية. إنما هو مجرد وسيلة لتنمية الأرباح ومضاعفة الثروات. وغالبا ما يستبدّ بها هذا الهاجس فيصبح

(60) المجوس. ج 1. ص 344.

(61) المجوس. ج 1. ص 308.

(62) المجوس. ج 11. ص 229.

(63) المجوس. ج 1. ص 140.

النهم إلى المال مرضا سرطانياً يتوسّع على حساب القيم والمبادئ وينتصب على أنّه هو الغاية والأرب. ولم يغفل الأثر عن ذلك. فاعتبر أنّ التجارة هي «الحرفة الشيطانية»، وفي هذه الحرفة (...) سرّ يستدرج ويغوي ويجعل من الكسب غاية، لعبة تبلع الإنسان وتسرق منه نفسه. فينسى أنّ عليه أن يزاوِل الحياة بدل مضاربات الرّبح والخسارة⁽⁶⁴⁾. وهذا الخطر لا يتهدّد التّاجر فقط. بل يتهدّد الإنسان عامّة. لأنّ طغيان العامل التّجاري يدفع بالمقتنيات والمكتسبات إلى الصّدارة شيئا فشيئا لكونها موضوع المبادلات ومصدر المال ويقضي على الإنسان بالتّقهقر وهكذا تستوي القيمة التبادلية *valeur d'échange* محرّكا أساسيا للسلوك ومعيّارا لتحديد مدارج الوجاهة والاستحقاق. إنّ الأشياء هي السيّد الجديد. وأمّا الكائن البشري فمجردّ خادم لها وتابع. ولم تجد «المجوس» خيرا من المجاز لاختزال هذه المعاني. فأعلنت متحدّثة عن استسراء داء الكسب والاقتناء : «أصبحت النّساء تحوم حول دكاكين الأقمشة كأنّها قبور الأوّلين وأضرحة الأوّلياء»⁽⁶⁵⁾. وإن رفعت النّساء إلى هذه المتاجر عيوننا خاشعة تطوف وتستدرّ البركة والرّحمة فلأنّها لم تعد مجردّ دكاكين. لقد غمرها إله البيع والشراء بأيّ الجلال والقداسة فسّمت إلى مقام الأمكنة الدّينية تقريبا. ومن البين أنّ الخاسر الأكبر في ذلك هو الإنسان. بل إنّ الماركسيّة لترى أنّ القيمة التبادلية قد قضت بعد عليه بالتّشويّ. وفي هذا الشأن يقول لوفيفر Lefebvre متحدّثا عن فتنة المعروضات وسيادتها على الإنسان : «تستقرّ الأشياء في عارضات المتاجر ملكات أو عرائس جنّ تحوّل النّاظرين إليها من عابديها وعشاقها إلى أشباح من أشياء»⁽⁶⁶⁾. وإلى نفس هذا المصير تقريبا انتهت إحدى الشخصيّات الرّئيسيّة. وهي الحاج البكاي التّاجر الموسر. فقد اكتشف وهو يشرف على النّهاية والمال مقدّس بين يديه أنّ الحياة فاتته وفاتته نفسه أيضا بسبب جريه المستعر وراء الكسب. فقال شاكيّا : «تغرّبت عن نفسي وعن الصحراء بالخروج طلبا للتّبر

(64) المجوس. ج 1. ص 332.

(65) المجوس. ج 1. ص 308.

(66) Henri Lefebvre: Du rural à l'urbain ed. Anthropos - Paris 1981 - p. 100.

المشؤوم،⁽⁶⁷⁾ ولعلّه نسي أن «الذهب لن يعطيك نفسه إلا إذا أخذ نفسك بالمقابل،⁽⁶⁸⁾»

ومتما يشين واو زيادة على ما تقدّم إيكالها أمرها إلى الوظيفة التجارية وتأسيسها لنفسها عليها. ولا ننكر أهمية هذه الوظيفة. ولكنها لا تغني عن بقية الوظائف التي تضطلع بها المدن عامة كالوظيفة السياسية والوظيفة الإنتاجية والوظيفة الترفيهية. ولا بدّ لهذه الوظائف من التعدد والتنوع حتى تكون على قدر الحاجات البشرية وحتى تتعاقد وتتآزر في ما بينها لتضمن سلامة الحياة. وفي قصر الحياة على العامل التجاري كما فعلت واو إنكار لمركبات الإنسان المتعددة واختصار له في بعد واحد لا يمثل الآ جانباً منه. ويخشى من هذا الاستسلام للسلطة التجارية أن يعزّز داء الاقتناء والاستهلاك ويدفع بالعمل إلى التراجع. والعمل قيمة جوهرية لكونه أداة الإنتاج الرئيسية وسبيل الإنسان إلى تحقيق دوره الاجتماعي والفعل في الوجود الخارجي للتعبير عن ذاته وتصوّره للحرية. وقد نبّه لوفيفر Lefebvre إلى هذا الخطر فاعتبر «أنّ القيمة التبادلية وتعميم البضاعة وتكديسها تهدّد بتدمير المدينة والواقع العمراني»⁽⁶⁹⁾. والانشغال بمثل هذه المدينة المستندة رأساً إلى النشاط التجاري ليس وليد اليوم. فقد سبق للفارابي أن حذّر من «مضادات المدينة الفاضلة» وأشار إلى أن «المدينة البدالة» المؤسسة لنفسها على المبدأ التجاري وجمع الثروة هي من أخطر هذه المضادات وأدفعها إلى الحطّة والفساد⁽⁷⁰⁾.

ويبدو أنّ «المجوس» ما تصوّرت واو على هذا النحو السلبيّ الآ للإشارة إلى رفضها لها. لذلك غلبت الموقف القائل باستحالتها. فجعلت الشخصيات المتبينة له هي الأكثر عدداً وهي الأهمّ دوراً ومكانة ومنها

(67) المجوس. ج II. ص 324.

(68) المجوس. ج II. ص 324.

(69) H. Lefebvre : Du rural à l'urbain op. cit. - p. 5.

(70) راجع تفاصيل هذا الموقف في: تاريخ الفكر العربي لعمر فروج. دار العلم للملايين.

بيروت ط1 1979 ص 371.

الزّعيم. وهو يرى أن واو «لن تبعث (...) من مجهولها على يد بني آدم» (71). و«السّرّ أنّ يد الإنسان نجسة منذ عصى جدّنا الأوّل سلطان واو وخدعه في أمر البستان» (72). ومهما يكن من أمر فإنّ مجرد كون واو الأرضيّة من صنع الإنسان يحتمّ أن تكون صورة منه. ويقعد بها عن أن ترقى إلى مستوى النموذج الغيبيّ. ولكنّ الأثر ليس منشغلا بهذا الفردوس البشري من حيث هو كيان عمرانيّ بقدر اهتمامه به باعتباره قيمة رمزيّة امتطاهما لمعالجة المنزلة البشريّة ودرس ما يتّصل بها من أمّهات القضايا. وبفضلها عقد المقابلة بين الأرض والسماء وسخّرها لإعادة النّظر في علاقة الإنسان بالآله وكيفيّة تأثرها بما جدّ من أحداث الاجتماع وماطراً على الفكر البشريّ من تصوّرات وما عرفته المنظومة القيميّة من التغيّرات. وعلى نفس هذه المقابلة بنت «المجوس» نفسها من النّاحية الفنيّة فاستوحتها في تصميمها لشخصيّاتها. واشتقت منها أحداثها ومادّتها السردية.

وتطبيقاً لمبدأ التقابل توزّعت الأثر شخصيّتان رئيسيّتان : الزّعيم والسّلطان. ويمتاز السّلطان بكونه صاحب الجاه والثروة. وله فضلاً عن ذلك السّلالة الأميريّة والحسّ العملي الذي بنته الممارسة الطويلة للحياة، والروح التجاريّة المؤمنة بضرورة الغلبة والمغامرة، المقتنعة بأن لا حدّ لنفوذ المال وسلطة السيّد المتعوّد على حمل الناس على الطاعة والانسياق وقوّة الإيمان بأنّ الطّموح من أبرز محرّكات الحياة. لذلك لم يتأخّر حين أوكل إليه أخوه أمير تنبكتو مهمّة تهريب ابنته تينيري ومعها كنوز القصر عن البدء في تحقيق حلمه المتمثّل في «نقل واو من رحابها السماوية المجهولة إلى الأرض» (73). وفعلًا مضى يبني جنّته الأرضيّة ويحيط نفسه بمسوح الجلال والهيبة حتّى إذا ما اكتملت المدينة انتصب سلطاناً عليها. لقد انتصر على السماء. وماعدات به من حاجة إلى الغيب. فاليوم ما عاد

(71) المجوس. ج 1. ص 311.

(72) المجوس. ج 1. ص 216.

(73) المجوس. ج 1. ص 347.

الغيب يفضل الأرض ولكن قوى الأعداء من البشر والجن لم تلبث أن تألبت عليه. فدمّرت المدينة. وقتلت أهلها تقتيلا.

وقد حاولت «المجوس» من خلال هذا المصير الذي قدرته لواو أن تترجم للعصر وتقف على ما يعتوره من الأزمات والتناقضات. وتسعى إلى فتح ما انسدّ عليه من الآفاق باقتراح العديد من الرؤى والاختيارات من ذلك أنها صمّمت شخصية السلطان على نحو يجعله يمثل السّاسة والمنظرين وسدنة المال والاقتصاد. فهم في أغلبهم، سواء في الكتلة الرأسمالية أو الكتلة الاشتراكية، مغترون مثله بما حققه الإنسان في العصور الحديثة من تطوّر فاق كلّ التوقعات. فقد ذلّل من الصّعاب ما استتبّ له به السّيطرة على مصيره كأحسن ما يكون. واخترع من أسباب القوّة ما ضاعف من طاقاته. لذلك ذهبوا مذهب السلطان في اعتبار أن لا حدّ للقدرّة البشريّة. وأنّه يكفيها أن تيسّر لها الكفاءات والمال حتّى تحقّق المستحيل. وتُمْكّن الجميع من السعادة. وتبعاً لذلك تقدّست عندهم القيمة الماديّة والقيمة التّقنية واستأثرتا ببناء المجتمع وسنّ قيمه ومثله. فتنوّعت المنتوجات وتكاثرت. ولكنّ الإنسان لم يسعد بها بقدر ما وجد فيها وسائط عديدة تقطع صلته المباشرة بمحيطة. وفعلاً، استوت المبادلات والخدمات وسائط بين الإنسان وبينته،⁽⁷⁴⁾ بل وبينه وبين غيره من البشر. ومّا ضاعف من أزمته أنّ هذه «الأشياء - الوسائط، ما انفكّت تتكاثر وتنوّع وتبسط نفسها على أنّها ضروريّة وتكلّفه الجريّ وراءها رغم انتباهه إلى كونها مصنّعة وتجاوزها لإمكانياته. وحتّى هذا الجري المجنون اجتهد العصر ليجعل منه قيمة بل وغاية بدليل «أنا كُنّا نسعى بالأمس إلى السعادة. أمّا اليوم فنطلب الحركة والحيوية وروح الخلق والابتكار،⁽⁷⁵⁾.

والعامل الاقتصادي هو المسؤول الأوّل عن هذا الوضع. فقد فرض نفسه، بأسم النجاعة، على أنّه هو الأوّل بالاهتمام والعناية وأن لا ازدهار

Abraham A. Moles et Elisabeth Rohner: Psychologie de l'espace - Casterman - 2 éd. 1978 (74)

- p. 173.

(75) المجوس. ج 1. ص 174.

له إلا بتركه يعمل بمقتضى قوانينه وقواعده الذاتية. وكأنه غاية وليس مجرد وسيلة توجهها السلطة السياسية لخدمة الاختيارات الاجتماعية. وقد نبه الدارسون إلى ذلك. وأشاروا إلى أن «الاقتصاد هو المهيمن منذ بداية العهد الصناعي. ولكن ما يعاني منه من المصاعب اليوم يحتم مراجعته وتعديله. ويدعو إلى الاستناد في ذلك إلى حقول أخرى كالفكر والسياسة»⁽⁷⁶⁾. ومن مظاهر الأزمة فقدان العمل لموقعه كقيمة مركزية. فقد «رصد الإنسان نفسه في العمل ثم في المسكن ثم في الملاهي (...) وأما اليوم فهو يرصد ذاته في الجنس لضيقه بالعمل والمهن والوالدين»⁽⁷⁷⁾. ولضيقة بالمدينة وبالمجتمع أيضا. لذلك تراه اليوم «منغلقا على نفسه مكتفيا بعالمه الشخصي شاعرا بعجزه عن فهم مجتمعه مدفوعا إلى عدم الاكتراث به»⁽⁷⁸⁾.

والمرجح أن الاغترار بالقيمة المادية على حساب العنصر الفكري الذي تراجع بسبب موت كبريات الايديولوجيات هو الذي ساق إلى هذا المآل. فهو الذي بتر الواقع البشري وشوّهه بحصره في البعد المادي. وما انصرفت واو إلى هذا البعد تغذيه وترى فيه المدى الأقصى للكائن البشري إلا لكي تكون شهادة على غفلة العصر الحاضر عن حقيقة الإنسان وحقيقة الحياة. ذلك أن الحياة لاتقع في مستوى واحد. بل تتوزعها مستويات عديدة هي تلك التي يتكوّن منها الواقع. ومنها المستوى الاقتصادي والمستوى السياسي والمستوى المعرفي والمستوى الديني وغيرها. والإنسان غالبا ما يتعامل مع هذا الصّعيد أوداك وفقا لظروفه وحاجاته التي قد تضطرّه إلى التعامل مع عدّة مستويات في نفس الآن. ولو لم يفتر العنصر الفكري لما غفل العصر عن أن الإنسان معقّد وأنّ الواقع كيان مركّب وأن لا جدوى في النظر إلى الكائن البشري نظرة جزئية. إن الإنسان ليجتاج إذن إلى أن يعي واقعه ويلمّ به بتدبره وإعمال الفكر فيه لتحليله وتقييمه وتوجيهه. وقد اضطلع الفكر وخاصة منه

Jean - Marie Domenach: Enquête sur les idées contemporaines - éd du Seuil 1981 - p. 15. (76)

Henri Lefebvre: Du rural ... op.cit. - p. 204. (77)

A. A. Moles et E. Rohner: op. cit. - p. 173. (78)

الفكر الفلسفيّ بهذا الدور بالأمس. ف «الفلسفة هي التي كانت تعمل على تعريف الإنسان في كليته بالبحث في أهمّ العناصر الفاعلة في وجوده كالتاريخ والمجتمع والدولة والطبيعة والكون وتحرص على تسخير هذا البحث لحثّه على أن يصنع نفسه بنفسه بفضل جهده وعمله وارادته ومقاومته للحتميات والصّدف»⁽⁷⁹⁾. ولكنّ العلم والتكنولوجيا وعقلنة الصناعة لم تلبث أن طغت. فتراجع الفكر ليدع لها مهمة بناء الإنسان. فأقبلت تنحته كما تشاء حتّى يتلاءم مع طبيعتها ومآربها. وحتّى إن راعت ماتقتضيه بشريّته ففي حدود ضيقة.

إنّ هذا الانتصار المشطّ للماديّ والكمّيّ هو الذي تقاومه «المجوس». وإن كانت شخصية الزعيم أدّه معتدلة وحكيمة مكبرة للقناعة، محبة للآخرين آخذة بالفكر العقلانيّ، ميّالة إلى التأمل، مؤمنة بالحرية والحوار فلأنّها هي التي اختيرت لهذه المهمّة. فكانت نقيضا وخصما عنيدا للسلطان. وهو بدل القيمة التبادلية التي شيّأت الإنسان وآلّه الأشياء يعلي القيمة الاستعمالية valeur d usage. فيها تعود الأشياء إلى أحجامها الفعلية ومقامها الطبيعيّ من حيث هي مجرد وسائل. ويتخلّص الإنسان من جنون الاقتناء والاستهلاك والحاجات المزيفة المصنّعة المكبّلة له ليقصر الطلب على الحاجات الضروريّة. ففيها الكفاية لاستقامة حياته. وفي هذا الصّد يقول : «الله خلق البضاعة لتكفل السّتر والحاجة»⁽⁸⁰⁾. ومن البين أنه يبسط قضية جوهرية : قضية أن يكون الإنسان أو أن تكون الأشياء. قضية أن يستعيد الإنسان منزلته باعتباره هو المقياس لكلّ شيء. هو الغاية وما عداه أدوات مطوّعة لخدمته. ولن يستقيم له هذا الأرب ما لم يراجع صلته بنفسه وبالأشياء. لأنّ «تغيير الحياة (...) إنّما يكون بتغيير علاقته بذاته وبالأشياء وصلته بالمعرفة وبالسلطة»⁽⁸¹⁾. وعليه أيضا أن يراجع القيمة التبادلية. أما من سبيل إلى حياة أفضل بدونها ؟ وما تحدّد من أنّ اقتناء الأشياء واستهلاكها هو عنوان النجاح والسعادة ما هي الأدلّة

H. Lefebvre: Le droit op. cit - p. 155. (79)

(80) المجوس. ج II. ص 307.

Jean - Marie Domenach: op. cit - p. 73. (81)

عليه ؟ ومن قرّره ؟ وما أحوجنا إلى أن نتساءل مع لوفيفر Lefebvre «من أين استخلصت هذه الغاية ؟ ومن صاغها وفرضها ؟ ولماذا ؟ » (82) ألا تكون خطة تضمن هيمنة أرباب المال والصناعة ؟ وقد أجاب الزعيم بكيفية غير مباشرة عن هذه الأسئلة. فاتهم بالكفر من وقع لسلطان المال والاقتناء. فأعلن : «المجوسيّ ليس من سجد للحجر (...) ولكنّ المجوسيّ الحقيقيّ هو من باع الله مقابل المال» (83). وضدّ هؤلاء المجوس وعلى رأسهم السلطان وجّه الزعيم حربه.

ويرى أنّه أنّ هذا النّهم إلى الكسب والاستهلاك قد بلغ مبلغ الجنون حتى أصبح البشر «عشيرة تأكل بلا جوع. وتشرب الماء إسرافاً للماء» (84). وهي بهذه التّخمة لا تدمّر نفسها وتتلف جهودها فحسب بل تدمّر محيطها بتبديد موارده والشّطط في استغلاله وكأنّ مقدّراته لا حدّ لها. ومن النتائج الحتميّة لهذا النّهم أن يطلب إشباعاً لنفسه على حساب الآخرين. ويدفع بأهله إلى العمل على الاستئثار بالثروات من دونهم بالهيمنة عليهم ووضعهم موضع استغلال وتسخير التفوّق التقني والمالي لهذا الغرض. وأحداث العصر تشهد على ذلك وتفصح الميل المتزايد إلى اعتماد حقّ القوّة بدل قوّة الحقّ وفرض التّفاوت المشطّ بدل العدل والمساواة وحمل الشّعوب على اعتناق قيم الأقوى والحقيقة التي يراها الأقوى. وقد عاش الزعيم هذا الواقع المرير من خلال سعي السلطان إلى الهيمنة عليه وعلى قبيلته وإرغامه على تبني مواقفه ورؤاه. وانتصاره على أناي هو انتصار الحقّ على القوّة والعقل على الشهوة والغريزة والاعتدال على التطرّف. وهو يريدنا على الاقتناع مثله بأنّه «لو احتكمت كلّ القبائل إلى سلطان العقل (...) لما نزفت قطرة دم واحدة في (...) الدنيا الصحراوية» (85) لأنّ العقل هو عنوان الهدى والصّواب.

Le droit à la ville. op. cit - p. 26. (82)

(83) المجوس. ج I. ص 322.

(84) المجوس. ج I. ص 300.

(85) المجوس. ج II. ص 41.

ولا إمكان للأفضل بدونه. بل إنه ليذهب إلى حدّ اعتبار أن «صوت العقل هو صوت الله»⁽⁸⁶⁾ لأنّ الله هو رمز الكمال. ولكنّ انسياق العصر إلى الأهواء والغرائز والعرض سدّ عليه السبيل إلى العقل بل دفعه إلى معاداته. لهذا أعلن الزعيم شاكيّا : «عرش العقل العاري دائما، الأعزل دائما، المضطهد دائما»⁽⁸⁷⁾. إنّ هذا الذي ينبّه إليه أدّه هو نفس ما نبّه إليه المفكّرون. فهذا دوميناش Domenach يرى أنّه «لا بدّ من خلق التوازن بين الدّولة والمجتمع وبين السلطة والقانون»⁽⁸⁸⁾ ويتهّم الفكر البورجوازي بالاستبداد وتخريف المشاكل وتزويرها والحيلولة دون بسط العضلات التي يعجز عن حلّها⁽⁸⁹⁾.

وحسبنا تلخيصا لهذه الدّراسة، أخيرا، قول الشيوخ من قبيلة الزعيم : «واو الحقيقية هنا، قفص الصّدر أسوارها والسكون لغتها»⁽⁹⁰⁾. وأما واو الأخرى، واو الغيبية فمبحث لا يجدي ولا يُسلم إلى حلّ أو يقين. ولا يبدّد الحادّ من الأسئلة والألغاز ولكنّه من الضروري إثارة هذه الأسئلة والألغاز. ففيها ترتسم للانسان حدود منزلته ومعطيات وجوده. وعليه أن يقبلها ويتشبع بها. ويستمدّ من التأمل فيها ما ينمي بشريته. من ذلك وجوب أن يفهم أنّه «لن يجد السكينة إلّا إذا حدث المستحيل واتّحد النقيضان»⁽⁹¹⁾. الرّوح والجسد. لا بدّ إذن من الانسجام مع مبدأ التناقض الجدلي المؤسّس لوجوده. فما كان هذا المبدأ ثنائيا إلّا للإشارة إلى ثنائية حاجاته وثنائية طاقاته. فلا الطاقات الماديّة وحدها كافية. ولا الطاقات المعنوية. ولا هما منفصلتان. بل إنهما لتقومان على التفاعل والتكامل. ويمثّل الغيب المندسّ في ثنانيا المجهول حدّا آخر. وهو، على ما يثيره من قلق وشكّ واستفهام، مثقل بالعديد من القوى اللاّزمة للوجود. وحسبنا

(86) المجوس. ج II. ص 36.

(87) المجوس. ج I. ص 355.

(88) Enquête ... op. cit - p. 64.

(89) المرجع السابق. راجع ص 20.

(90) المجوس. ج I. ص 282.

(91) المجوس. ج I. ص 298.

منه ما يهزنا فيه من حنين جبّار إلى البدء، إلى الماضي السحيق، إلى هذا المعين الطّافح بالقيم الأصيلة الجوهرية كالبراءة والمجانية والبدائية التي نحتاج إلى نفحاتها لمواجهة الحاضر واستصلاحه. أضف إلى ذلك الجنة الغيبية التي يلوّح بها. فهي، سواء وجدت أو انعدمت، محرّك هائل إلى الكمال ونموذج أعلى نستهديه الرّفعة والسموّ ووازع يحول دون الخطّة والسّفالة. والموت نفسه، رغم بشاعته، إن هو إلّا رمز إلى أنّ البعد الفردي المنذر باندثار الفرد ليس هو الأساس. إنّما الأساس الجماعة. وهي باقية أبداً. ومتى أدرك الفرد ذلك تفانى في خدمتها واقتنع بأنّها هي المحاز إلى بشريته وحدّه من نزعته الفردية. ثمّ إنّّه لا بدّ للإنسان من أن لا يضيق بالخيبة والقلق. فهما قرينان للمنزلة البشرية. وفي استجابته لهما تنمية للتفاعل بين الذات والعالم الخارجي وإثراء للنشاط الفكريّ الوجدانيّ وتذكير له بحجمه الحقيقي. ذلك هو الموقف الحكيم من الحياة. ومتى عمل به الإنسان استوت لمركبات وجوده دلالتها الجوهرية. وانجلي وجه الغنم والحكمة فيها. وأصبحت مصادر متع عميقة بسيطة متعدّدة لاتصرفه عن نفسه بل تزيد من انشداده إليها. وهي الكفيلة بانتشاله من فقر القيمة المادية التي قصر عليها حياته وسعاده حتّى ضاقت عليه الحياة وامتنعت السعادة. كذلك هي الجنة الدّاخلية القابعة في قفص الصّدر. وهي عنوان لتوازن الذات ولانسجامها مع الكون. وإن اكتشفها شيوخ القبيلة فلاّنهم هم الأقدر على هذه الرياضة العسيرة المؤدية إليها. لقد علّمهم تجريبهم الطويل للوجود فرز اللّب من القشور. ونبههم إلى ما لكثافة الحضور في الذات من جليل الفضل على الإنسان. ولكن «المجوس» وإن وضعت الجنة في متناول اليد بتنزيلها لها في الصّدر لم يغب عنها حرج المنزلة البشرية. بل لعلّها ما أشارت إلى هذا الفردوس الدّاخلّي إلّا لحمل الإنسان على قبول البعد المأسويّ من وجوده والعمل على الإفادة منه والإقرار بضرورته لاستقامة الجانب الملحمي الممتع من الحياة. إنّ هذا الاجتماع المرير بين البؤس والسّعادة والفاجع والممتع هو السّمة الغالبة على الوجود. وهو الذي تستمدّ منه شخصيّات الأثر الرّئيسية ملامحها وفلسفتها.